

DOI: 10.22456/1982-8136.105407

## DAS MARGENS AO *MAINSTREAM*: DESAFIOS SOCIAIS DA ASCENSÃO EVANGÉLICA UMA COMPARAÇÃO TRANSAMERICANA\*<sup>1</sup>

Sébastien Fath<sup>2</sup>

**Resumo:** Por meio século, o Brasil foi marcado por um crescimento espetacular das igrejas evangélicas. Entre 1960 e 2010, estas passaram de uma subcultura minoritária a um parceiro político-religioso essencial, capaz de influenciar a vida cultural, política e econômica do país em suas mais altas instâncias. Essa mudança ocorreu em um contexto pós-colonial caracterizado por uma recomposição religiosa e social que reduziu a influência da Igreja Católica. Tal processo sócio-histórico não está isolado. Também ocorreu no Sul dos Estados Unidos, entre 1800 e 1850. Assim como no Brasil, o Sul dos Estados Unidos passou de uma sociedade colonial escravista, dominada por uma Igreja hegemônica (a Igreja Anglicana), a uma sociedade pós-colonial marcada pela pluralização do campo religioso e social, no qual as igrejas evangélicas assumiram uma posição dominante. Apresentando na primeira parte a história dessa ascensão evangélica no Bible Belt (sul dos Estados Unidos), o objetivo deste artigo é fazer uma comparação com a ascensão evangélica no Brasil, atento a questões e pistas de análise baseadas em uma sócio-história comparada.

**Palavras-chave:** Secularização; Evangélicos; Estados Unidos; Pentecostalismo; Religião e Política.

O Brasil é marcado, há cinquenta anos, por uma recomposição de sua paisagem religiosa. Sua principal característica é o espetacular declínio do catolicismo, mesmo que permaneça dominante, a favor do protestantismo

---

\* Tradução de Denise Goulart.

<sup>1</sup> FATH, Sébastien. Das margens ao mainstream: desafios sociais da ascensão evangélica – uma comparação transamericana. *Debates do NER*, Porto Alegre, v. 1, n. 37, p. 15- 45, 2020.

<sup>2</sup> Sébastien Fath é pesquisador do Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS), na École Pratique des Hautes Études, Université Paris Sciences & Lettres, Paris, França. E-mail: [sebastien.fath@cnrs.fr](mailto:sebastien.fath@cnrs.fr).

evangélico (Miller; Morgan, 2019). Essas igrejas evangélicas, pentecostais, carismáticas e neopentecostais, estavam confinadas nas margens. Hoje elas são *mainstream* no Brasil, mesmo que continuem sendo minoritárias. Elas participam de recomposições geopolíticas em larga escala (Dieckhoff; Portier, 2017). Essas igrejas defendem um “cristianismo de conversão” decorrente do protestantismo, no qual a eficácia prática da fé e a associação local de militantes prevalecem. No nível ético, os evangélicos são apontados por defender posições qualificadas como “conservadoras” e uma ordem moral bastante patriarcal, em oposição à liberalização de costumes acentuada desde a década de 1960. Esse crescimento evangélico brasileiro está frequentemente relacionado ao universo evangélico estadunidense, que permanece muito expressivo atualmente. Nos dois casos, há uma tendência de se separar um tipo ideal estável e duradouro de um cristianismo evangélico intrinsecamente conservador, reacionário, populista e socialmente com tendência a ser retrógrado.

A hipótese teórica que permeia este artigo é examinar mais de perto essa visão estática a partir de uma perspectiva dinâmica e comparada, que será baseada em dois procedimentos:

- o descentramento geográfico, com um estudo de caso sobre o Sul dos Estados Unidos;
- o descentramento temporal, com um panorama de duas sequências de 50 anos: os anos 1800-1850 no sul dos Estados Unidos (o *Bible Belt*) e os anos 1960-2010 no Brasil.

O interesse metodológico dessa comparação se deve a quatro razões. A primeira é que o Brasil está prestes a se assemelhar ao *Bible Belt* estadunidense. A sociedade brasileira é formada por dezenas de milhões de evangélicos apoiados pelas mídias, por televangelistas e por missões que traçam os contornos de uma subcultura militante. A segunda razão que motiva esta comparação é a passagem, em ambos os casos, de uma Igreja estabelecida (a Igreja Anglicana colonial, no Sul dos Estados Unidos e a Igreja Católica colonial, no caso do Brasil) para uma paisagem cristã plural marcada pela expansão evangélica. A terceira razão é a passagem, também em ambos os

casos, de uma cultura evangélica “da margem”, ultraminoritária, para uma postura evangélica *mainstream*, dotada de um real poder prescritivo sobre as grandes mídias, a cultura e a política. O quarto interesse desta comparação é o desafio religioso da passagem de uma sociedade escravocrata para uma sociedade pós-escravocrata.

O objetivo deste artigo é convidar à comparação, concentrando-se no caso estadunidense, a partir do qual se interrogará a situação brasileira. Trataremos principalmente (1.<sup>a</sup> parte) do campo do *Bible Belt* (que corresponde aos antigos Estados Confederados durante a Guerra Civil nos Estados Unidos). Porém, a partir deste estudo de caso, abriremos em seguida questões colocadas a partir do campo brasileiro (2.<sup>a</sup> parte). Como as transformações ligadas aos evangélicos que marcaram o *Bible Belt* estadunidense nos anos 1800-50 podem ajudar a compreender as recomposições evangélicas brasileiras dos anos 1960-2010? Que lições podemos tirar desta comparação? O tipo ideal do evangélico conservador seria fortalecido a partir desta comparação histórica e geográfica ou, pelo contrário, nuanceado?

## UM ESTUDO DE CASO: O MOVIMENTO EVANGELICAL À CONQUISTA DO SUL DOS ESTADOS UNIDOS<sup>3</sup>

O *Bible Belt* designa a região dos Estados Unidos que inclui os seguintes estados: Carolina do Norte, Carolina do Sul, Geórgia, Alabama, Mississippi, Virgínia, Texas, Flórida, Tennessee, Arkansas, Louisiana e Kentucky. Este conjunto cultural e geográfico reúne atualmente (2019) aproximadamente 100 milhões de estadunidenses. Longe estão os dias em que quase 90% da população estava ligada à identidade evangélica protestante (geralmente

---

<sup>3</sup> Nota de tradução: utilizamos os termos “movimento evangelical” e “evangelicalismo” para nos referirmos a uma vertente do protestantismo que se desenvolve nos Estados Unidos e é analisada pelo autor. Isso deixa evidente que não deve confundir essa vertente com o que se costuma compreender por “evangélicos” no Brasil, algo que abarca o conjunto de igrejas e tendências originadas na Reforma protestante.

batista ou metodista). Porém, dos 93 milhões de evangélicos atualmente nos Estados Unidos, mais da metade reside nesses estados do Sul. Em 2000, 44% dos sulistas ainda se declaravam praticantes regulares<sup>4</sup>.

Vinte anos depois, a proporção caiu, mas permanece acima da média para os Estados Unidos. Entendemos, portanto, o peso considerável desse gigante evangélico no Sul dos Estados Unidos. É por esta razão que ele recebe o apelido de *Bible Belt* (termo usado no feminino ou no masculino), ou seja, literalmente: o “cinturão bíblico”. A Bíblia, único texto fundador do protestantismo, é lida, aprendida, usada, exibida e anunciada por lá como em nenhum outro lugar. O fato é que o Sul não é somente uma cristandade protestante; um tipo particular de protestantismo é expresso nessa região.

Geralmente, podemos descrevê-lo como evangélico, no sentido de um protestantismo de conversão (*born again*), bíblicista e que valoriza a assembleia de crentes convictos (*believer's church*). Dentro dessa orientação “evangélica”, um ramo radical fundamentalista floresceu até os dias de hoje, que pesa não apenas na cena estadunidense, mas no cenário internacional (principalmente no Brasil) pela força de suas redes e sua base demográfica incomparável.

Mas esse peso das igrejas evangélicas no Sul dos Estados Unidos nem sempre foi dominante. Foi durante o período de 1800-1850 que as coisas mudaram. No início do século XIX, o evangelicalismo ainda era uma oferta religiosa marginalizada, em um mercado dominado pelo (quase) monopólio anglicano. Como na Europa, o protestantismo evangélico mantém-se em tensão e em competição com o protestantismo “estabelecido” (Willaime, 2001).

#### UMA IGREJA COLONIAL DOMINANTE: ANGLICANISMO

Antes da independência dos Estados Unidos, a Inglaterra era a potência colonizadora, tendo como Igreja de Estado a Igreja Anglicana. A partir de

---

<sup>4</sup> Barna Research Center, 2000.

então o anglicanismo procurou, do outro lado do Atlântico, conceder-se as mesmas vantagens. Antes da independência dos Estados Unidos, o modelo da Igreja oficial ainda predominava nas colônias, ao contrário do que às vezes se imagina (Bonomi, 1986). Os anglicanos estadunidenses conseguiram afirmar sua supremacia de maneira impressionante, já que, a partir do século XVII, eles “obtiveram o ‘estabelecimento’ em todas as colônias do Sul e do Centro (exceto na Pensilvânia e em Delaware)”, como observa André Kaspi (1986, p. 82). Por outro lado, na Nova Inglaterra, no Norte, os “dissidentes” eram majoritariamente formados por congregacionalistas mas também por presbiterianos, muito à frente dos *quakers* e dos batistas. No mosaico confessional que os Estados Unidos já representavam (Noll, 1992, p. 62-65), o Sul foi marcado, muito mais que o Norte, pela influência anglicana que se expressou durante toda a colonização.

A conversão original ao cristianismo da princesa Pocahontas, que ajudou os primeiros colonos da Virgínia e salvou a vida de John Smith em 1607, serviu como um modelo ideal nesse sentido. A princesa indígena “inteligente, generosa, determinada, nobre e símbolo humano da natureza americana” (Kaspi, 1986, p. 38) converteu-se ao cristianismo. Ela se casou com um colono (John Rolfe) com quem descobriu a cultura do tabaco, vetor da futura fortuna da Virgínia. Conversão, miscigenação e prosperidade nem sempre andam de mãos dadas com o trabalho missionário, longe disso, mas é este exemplo fundador (Pocahontas terminou sua vida na Inglaterra, em Lady Rebecca, celebrada pela sociedade londrina) que os colonos da Virgínia e do Sul quiseram valorizar, apesar de muitos reveses patentes.

Os habitantes da América se consideravam neste momento como cristãos ingleses, fiéis à Coroa, apesar da imensa distância – cerca de 5.000 quilômetros de oceano – que os separavam da pátria mãe. Nenhuma região além das colônias do Sul expressou melhor a essência desse cristianismo anglicano. Em 1690, das setenta e cinco paróquias anglicanas da América do Norte, setenta e quatro estavam localizadas no Sul! Os outros cristãos eram então extremamente minoritários nas colônias. Por volta de 1740, por exemplo, ainda havia apenas cinco congregações batistas na Carolina do

Sul, quatro na Carolina do Norte e nenhuma na Geórgia (McBeth, 1987, p. 217-224). O anglicanismo constituía, sob muitos aspectos, uma “igreja estabelecida”, mesmo que Donald Mathews apontasse, corretamente, que esse “estabelecimento” era apenas o que cada localidade fazia dele: variantes locais abundavam (Mathews, 1977, p. 6). Em princípio, os clérigos anglicanos eram nomeados pelos governadores coloniais, mas, na prática, as sacristias (ou conselhos paroquiais) decidiam com mais frequência sobre essas nomeações.

Isso não significa que a base de leigos controlasse o clero anglicano. De fato, as sacristias foram rapidamente dominadas pelos mais ricos (especialmente depois de 1662). Dominique Deslandres fala a esse respeito de uma “aliança entre os ricos e os eclesiásticos”, que a Igreja Anglicana favoreceu, em particular com personagens como James Blair, representante do bispo de Londres na Virgínia. Este último fundou o *College William e Mary* em 1693, copiado dos de Cambridge e Oxford, onde foram formadas conjuntamente as hierarquias políticas e religiosas da sociedade do Sul, a fim de defender seus interesses comuns. No fim do século XVIII e início do século XIX, a população do Sul era mais do que nunca econômica e politicamente dominada por uma pequena população de cultivadores anglicanos muito ricos, especialmente concentrada na Virgínia: eles eram uma verdadeira aristocracia protestante, no modelo da *gentry* (aristocracia rural) inglesa cujas tradições foram perpetuadas apesar da independência recentemente proclamada. “Essas ‘grandes famílias’ estão na origem do mito do cultivador aristocrático, que foi um dos elementos principais da imagem do Velho Sul” (Bandry, 1992, p. 35). Os Lee, os Cocke, os Washington, os Harrison, os Randolph, os Carter e alguns outros estabeleceram uma ordem social e política estável e hierárquica, da qual participaram as estruturas de enquadramento da Igreja Episcopal Anglicana. Os colonos do Sul estavam geralmente convencidos de que a hierarquia social que eles haviam estabelecido correspondia intimamente ao desígnio de Deus, garantidor de uma ordem que submetia os negros aos brancos, os pobres aos ricos e as mulheres aos homens.

Por volta de 1800, essa ordem anglicana simbólica ainda parecia dominar. Mas era (quase) somente uma aparência. O segundo Grande Despertar Evangélico já tinha começado. No âmbito do processo de “desestabelecimento” do anglicanismo após a independência dos Estados Unidos, batistas e metodistas desenvolveram suas redes de convertidos. Esse processo de recomposição religiosa ocorre no contexto de uma sociedade caracterizada pela marca da escravidão.

#### A HERANÇA DA ESCRAVIDÃO

Após a instalação bem-sucedida dos primeiros colonos na Virgínia, em 26 de abril de 1607, com John Smith – dois anos antes da descoberta do local da futura *Nova York* e treze anos antes da chegada dos *Pilgrim Fathers* de *Mayflower* na Nova Inglaterra – o povoamento do Sul dos Estados Unidos foi rapidamente caracterizado por uma dualidade entre europeus de origem e africanos de origem. Nos séculos XVII e XVIII, um outro povo teve um papel importante: os índios, ou *Native Americans*, com os Powhatans da Virgínia, os Tuscarosas da Carolina do Norte, os Creeks em vários estados, os Cherokees nos Apalaches ou os Chickasaws e Choctaws no Mississippi. Mas esses índios foram rapidamente marginalizados.

No início do século XIX, eles já haviam sido roubados da maior parte de suas terras e foram dizimados por guerras, epidemias e álcool, quando não haviam ainda sido escravizados (em 1700, de 5.500 escravos da Carolina do Sul, 1.400 eram índios). Restavam, portanto, os dois principais grupos populacionais: os brancos, de origem europeia, e os negros, de origem africana. Na época do primeiro censo de 1790, que contava 1.961.174 sulistas de 3.929.000 estadunidenses, ou seja, metade, quase um terço dos habitantes do Sul eram negros, enquanto representavam apenas 1,7% dos habitantes da Nova Inglaterra. Os habitantes do Sul estavam concentrados principalmente na Virgínia, Carolina do Norte e Maryland. Mais tarde, na véspera da Guerra Civil Americana, a população dos estados do Sul aumentara para 12.300.000 em um total de mais de 31 milhões de estadunidenses.

Vemos que a parcela da população do Sul em comparação com a população total como um todo diminuiu. Essa discrepância é explicada pelo fato de o Sul não ser uma terra de imigração significativa, ao contrário do Oeste, da Costa Leste ou da Costa do Pacífico. O aumento da população branca, que foi de 6,3% ao ano, durante setenta anos, deveu-se principalmente ao crescimento vegetativo. A taxa de crescimento da população negra foi ainda mais considerável: o número de escravos aumentou cinco vezes durante o mesmo período, devido a uma taxa de natalidade muito alta (incentivada pelos agricultores) e, principalmente, à importação maciça de escravos que chegavam da África. Como resultado, a proporção de negros em relação aos brancos mudou ligeiramente desde 1790: agora havia pouco mais de um terço de negros na população do Sul. Na véspera da Guerra Civil, 3.953.760 negros eram escravos no Sul, onde também viviam cerca de 250.000 negros livres (Bandry, 1992, p. 35). Esses dados ilustram a especificidade da sociedade do sul no século XIX.

O sistema de plantio intensivo exigia uma força de trabalho abundante e os primeiros colonos não eram suficientes para esta tarefa. Em 1619, uma primeira fragata holandesa levou cerca de 20 africanos para Jamestown (Virgínia). O sistema se desenvolveu exponencialmente na medida em que havia desde o século precedente um comércio regular de escravos entre as costas da África Ocidental e as colônias espanholas e portuguesas. As ilhas do Caribe foram povoadas por esses milhares de escravos, e as sociedades na África Ocidental rapidamente se organizaram como fornecedoras de escravos, em troca de armas, álcool e pedras trazidos por navios europeus. Apesar das terríveis perdas humanas durante as travessias (metade dos escravos morreram no caminho), essas viagens representavam para os armadores – mais frequentemente holandeses, franceses e ingleses do que estadunidenses – lucros fabulosos, da ordem de 100%. As colônias do Sul logo aproveitaram ao máximo este comércio, apesar de a instituição da escravidão ter sido implementada gradualmente. No início do século XIX, apesar de uma guerra de Independência travada em nome da democracia e



dos direitos humanos, a escravidão fazia parte da paisagem social do país<sup>5</sup> e, particularmente, do Sul. “Sem os negros que cultivam os campos ou, em pequeno número, servem ao mestre e sua família, nada funciona”, resume André Kaspi (1986, p. 68). Na Nova Inglaterra, a escravidão ainda existia nesse período, mas de maneira discreta e controversa, mesmo que essa região tenha lucrado muito com o tráfico de escravos. Foi somente nos anos de 1840-1850 que a luta contra a escravidão e o tráfico de escravos assumiu uma escala real, com a publicação, em 1852, de *A cabana do Pai Tomás* (*Uncle Tom's Cabin*) pelo abolicionista de Boston Harriet Beecher-Stowe (1811-1896).

Esse comércio transatlântico de escravos (Rawley, 1981; Pétré-Grenouilleau, 2004), que Maurice Lengellé considera justamente como “a maior empresa de deslocamento populacional da história da humanidade” (Lengellé, 1985, p. 90), foi proibido em princípio a partir de 1 de janeiro de 1808, mas a proibição quase não foi respeitada antes de meados da década de 1820. Em seguida, o tráfego interno substituiu o tráfego externo. As populações de escravos agora eram grandes o suficiente nos estados do Sul (e no Caribe) para gerar excesso de população escrava que poderia ser enviada para outros estados. Entre 1830 e 1860, a Virgínia teria exportado quase 300.000 escravos! Esse comércio de escravos era uma fonte de lucros consideráveis com o preço dos escravos aumentando constantemente durante o século XIX. Esse valor comercial e econômico dos escravos era, sem dúvida, a melhor garantia de sua sobrevivência. De fato, do lado jurídico, eles dificilmente poderiam contar com sérias proteções. Segundo os códigos da escravidão, o escravo

---

<sup>5</sup> A própria Constituição dos EUA deixou a porta aberta para a escravidão, na segunda seção do Artigo 1.º, que delimitava o poder legislativo. Foi especificado que a representação de “todas as outras pessoas” era assegurada por três quintos, sem que elas mesmas pudessem participar da votação, o que implicava o reconhecimento da escravidão. Além disso, quando Jefferson procurou introduzir na Declaração de Independência um texto condenando a Coroa Britânica por ter demonstrado desumanidade ao permitir o comércio de escravos, ele teve que recuar sob pressão dos representantes da Geórgia e Carolina do Sul.

negro era principalmente um objeto de posse que podia ser comprado, vendido, hipotecado, dado, legado e apreendido, como móveis, durante uma falência. Enquanto o mestre deveria “tratá-lo humanamente” (no Código do Alabama), o escravo era efetivamente privado dos direitos humanos mais básicos, começando pela liberdade e pela propriedade. Tudo que um escravo possuía devia de fato pertencer ao seu mestre. Essa legislação muito rígida foi destruída após a derrota da Guerra Civil Americana em 1865, mas não eliminou a segregação e o tratamento desigual daqueles que foram oficialmente chamados de “*coloured*”.

Um sistema de desenvolvimento segregacionista dominou até os anos 1960. Nesse contexto marcado pelo domínio das populações da Europa (os brancos) sobre as populações da África (os negros), a oferta evangélica vai se caracterizar, no século XIX, como um marcador de protesto. Mesmo antes da legalização das *Black churches*, muitas comunidades evangélicas negras foram formadas nas décadas de 1810, 1820 e 1830. O anglicanismo apareceu ao lado da ordem estabelecida, dos mestres brancos. Atraiu muito poucos afrodescendentes. O evangelicalismo, por seu caráter marginal, baseado na comunidade e centrado no espírito, é muito mais atraente, alimentando um grande movimento de conversões que dará origem a poderosas denominações evangélicas afro-americanas (metodistas e batistas).

#### BATISTAS E METODISTAS À CONQUISTA DO SUL

Foi nessa sociedade pós-colonial ainda marcada pela escravidão que ocorreu, entre os anos de 1800 e 1850, uma grande mudança religiosa. “Deus muda” no Sul dos Estados Unidos. Sob o efeito combinado das consequências da independência e do segundo Grande Despertar Evangélico, o início do século XIX foi marcado pelo estabelecimento gradual de uma nova “regra” no âmbito da religião e do cristianismo. Durante esse período, o cristianismo se tornou uma “empresa de massa” nos Estados Unidos (Hatch, 1989, p. 4), que se mostrou fatal para a ordem simbólica anglicana herdada da colonização. O evangelismo que então se impôs gradualmente corresponde aos critérios

dados pelo historiador David Bebbington: combina conversão, biblicismo (a Bíblia é normativa em questões de fé e prática), engajamento militante e o tema principal, a cruz.

Quaisquer que sejam as divergências sobre o ritual, ou sobre este ou aquele significado teológico, encontramos esses quatro elementos, tendo a conversão o lugar central. É, de certa forma, um “cristianismo experimental” (D. G. Mathews) e conversionista, também baseado na garantia da salvação individual.

Com a nova onda evangélica, o Deus dos cristãos é agora divulgado, “acreditado” e “vivido” de maneira diferente, principalmente sob o impulso das igrejas metodistas e batistas. Surgido nos Estados Unidos a partir da primeira metade do século XVII, os batistas se caracterizam pelos seguintes traços: sua teologia é principalmente calvinista, influenciada pelo puritanismo (com nuances diferentes); sua eclesiologia é congregacionalista, ou seja, rejeita uma instituição hierárquica da Igreja em favor do conceito de autonomia da assembleia local; valorizam a dimensão professante (integra-se a assembleia pela profissão de sua fé); e finalmente, se distinguem por sua prática de batismo por imersão dos convertidos. Quanto aos metodistas, eles apareceram, no início do século XIX, como um novo movimento, em vias de estruturação e institucionalização, nascido em meados do século anterior, sob o impulso de John Wesley e George Whitefield em seu projeto de “despertar” a Igreja Anglicana estabelecida na Inglaterra. Eles se concentram na conversão e na prática de uma vida cristã engajada: a ortodoxia – crenças conformes à verdade normativa tal como ela é delimitada, fundada sobre uma leitura da Bíblia – deve acompanhar a ortopraxia (vida conforme ao que é professado). Os metodistas valorizam menos que os batistas o congregacionalismo professante, são um pouco menos calvinistas, mas compartilham com os batistas a importância dada aos grupos locais mais do que à instituição, bem como uma valorização da conversão e engajamento cristão. Donald G. Mathews identificou muito bem essas duas correntes evangélicas protestantes: “Uma atenção dada para a autenticidade baseada na experiência pessoal caracterizou historicamente a religião no Sul” (Mathews, 1997,

p. 85). Neste momento também começa a se desenvolver o movimento dos presbiterianos “despertados” (favoráveis à orientação da Igreja Calvinista e dotados de uma hierarquia – como os metodistas), em uma escala menor, porém, do que os metodistas e os batistas.

Aos milhares, em poucos anos, os anglicanos mudam para essas igrejas de tipo evangélica e a cultura religiosa é reconfigurada. Ela passa a ser centrada na conversão, na dramatização binária (o domínio do mal, do diabo, oposto à salvação) e a onipresença do sobrenatural. Nunca antes as alegrias da salvação tinham sido cantadas no Sul com tanto ardor. Nunca o diabo, ligado ao Todo-Poderoso (*Almighty God*), esteve tão presente, a ponto de receber diariamente vários apelidos: Sua Majestade Satânica, Velho Horney, Velho Harry, Velho Clooty (Heyrman, 1998, p. 54). Essa cultura evangélica também resultou em uma dinâmica total de evangelização, conduzida por leigos, geralmente jovens, incluindo mulheres (fazendeiros pregadores batistas, *circuit riders* metodistas). Anticonformistas, hostis à escravidão, esses pregadores entusiastas atraíram negros, que se converteram em grande número. Os *born-again* que abalaram a velha ordem escandalizavam os pastores anglicanos instalados, que testemunhavam, impotentes, a lenta erosão de seu público. Acentuada pelos “reavivamentos”, essa progressão evangélica foi particularmente cristalizada nas famosas reuniões campais (*camp meetings*), reunião de milhares de fiéis ao apelo de pregadores inflamados, que fazem florescer uma espiritualidade evangélica, organizada e muito demonstrativa.

Christine Leigh Heyrman estima que 65,8% dos brancos e 28% dos negros eram “adeptos” de uma igreja protestante do tipo evangélica no Sul dos Estados Unidos em 1835. Observa-se que quase um escravo africano dentre três, para essa data, teria sido evangélico! Mesmo que seja necessário ter cuidado em termos de números, na medida em que as Igrejas negras, antes da Guerra Civil, eram semelhantes a uma “instituição invisível” (Raboteau, 1978), esse sucesso do cristianismo batista e metodista com os negros revela a força da atração representada por essa nova cultura religiosa, mais horizontal, igualitária, associativa e não conformista.

Em um nível antropológico, a oferta religiosa evangélica mostrou-se particularmente atraente no campo da individualidade. Christine Leigh Heyrman aponta: “Para alguns sulistas – aqueles que se consideravam negros em uma sociedade governada por brancos, pobres em uma sociedade que se curvava à riqueza, mulheres em uma sociedade dominada por homens, jovens em uma sociedade que honra a velhice – ser levado a sério sempre foi novo e, às vezes, irresistivelmente sedutor” (Heyrman, 1998, p. 41). Converter-se não servia apenas para vencer um combate pessoal na luta sobrenatural entre pecado e graça, entre Deus e o Diabo, mas significava também, simplesmente, nascer para uma individualidade até então diluída na massa. Essa aspiração era ainda maior porque a vida era precária para a grande maioria dos sulistas. A mortalidade permaneceu alta e havia escassez de mão de obra para cultivar a terra, apesar dos escravos dos quais apenas os mais ricos podiam tirar vantagem.

Outra característica marcante dessa onda evangélica é sua articulação com a cultura popular. Conhecemos o estereótipo do protestante rígido e hostil a toda “mundanidade”. Porém, entre 1800 e 1850, batistas e metodistas no Sul dos Estados Unidos não pouparam esforços para absorver ou adaptar as principais características da cultura popular. A atitude dos protestantes evangélicos não era apenas antimundo. Acima de tudo, pretendia alcançar uma aculturação de uma nova maneira de viver o cristianismo às realidades sociais de um mundo pioneiro, onde prevaleciam pessoas de condição social modesto. Um exemplo dessa preocupação com a aculturação na evangelização é o campo das festas, em particular a festa do Natal. Durante a era colonial, este feriado foi encarado com grande condescendência e suspeita por muitos *clergymen*. A data foi contestada, não se encontrava nela um fundamento bíblico e o consumo de álcool em família a que deu origem foi deplorado. Em um estudo sobre o Natal, Leigh E. Schmidt (1994, p. 101-102) mostra claramente que, diferentemente das denominações tradicionais, o movimento metodista nos Estados Unidos, no início, procurava transformar as festividades populares em torno do Natal em uma oportunidade única de valorizar a opção evangélica. Em vez de tentar em vão combater a própria festa, os

metodistas admitiram o significado cultural desses eventos (quando se tinha um bom divertimento, quando se cantava e se bebia muito) e procuraram remodelá-los de acordo com a sua leitura da Bíblia. Whitefield já havia desenvolvido essa concepção<sup>6</sup> em meados do século XVIII.

Este fato explica o interesse dos metodistas na hinologia popular. Visto que o durante o Natal as famílias se dedicavam às canções e bebidas, eles propuseram às populações várias canções cativantes e novas possibilidades de convívio cristão sem liturgias ou codificações pesadas. O pregador metodista itinerante Freeborn Garrettson escreveu em seu diário no dia de Natal de 1824: “Devemos desfrutar dessas festividades [e não as ignorar] como fazem os presbiterianos. Em outras palavras, as necessidades da evangelização levaram muitos evangélicos a expressarem um novo interesse nas realidades populares, longe do esnobismo ou desprezo pelo qual pensavam, com ou sem razão, perceber sinais das igrejas ‘estabelecidas’”.

Este projeto de aculturação não aconteceu da noite para o dia. Francis Asbury (1745-1816), a principal figura do metodismo do Sul no início do século XIX, por exemplo, estimou em 1805 que o dia de Natal era o pior dia possível para pregar, em seu ponto de vista. Alguns anos antes, o mesmo pastor percebeu um verdadeiro calor no Natal, que não era o entusiasmo religioso, mas o hálito que exalava o rum! Apesar dessas dificuldades, as coisas progrediram pouco a pouco na direção desejada pelos protestantes evangélicos. A peculiaridade dos Natais vitorianos do Sul se deve a essa luta que os evangélicos travaram entre o final do século XVIII e a primeira metade do século XIX. Leigh E. Schmidt também aponta que slogans típicos do *Bible Belt*, como “*Jesus Is The Reason for the Season*” (Jesus é o sentido do regozijo) e “*Jesus is the Heart of Christmas*” (Jesus é o coração do Natal), remontam a esse esforço para aculturar a festa de Natal realizado cerca de dois séculos atrás, numa ótica de ampla evangelização popular.

---

<sup>6</sup> Especialmente em um texto intitulado *Christmas Well Kept, and the Twelve Days Well Spent*.

## O PREÇO DO TRIUNFO EVANGÉLICO: O ABANDONO DO NÃO CONFORMISMO?

Originalmente, a chegada de protestantes evangélicos *born-again* no Sul dos Estados Unidos estava associada à ideia de desordem, potencial anarquia e de juventude anticonformista. Essa imagem não era apenas um clichê. Evangelistas e apóstolos no campo, com pouco ou nenhum treinamento, se preocupavam muito pouco com as estruturas sociais protegidas pela ordem cristã anglicana. Muitos não hesitaram em denunciar a escravidão como contrária às Sagradas Escrituras. Entre os metodistas, as mulheres não hesitavam em pregar para públicos mistos. Uma forte “dinâmica utópica” (Séguy, 1980) movimentou então esses grupos. Muitas assembleias de pioneiros com energia eram autogerenciadas como cidades utópicas, sem nenhum controle externo. Em muitos aspectos, é possível discernir, na oferta evangélica, um não conformismo original. O conservadorismo é anglicano, a mudança é evangélica.

Mas, gradualmente, passando a ocupar a posição dominante do antigo cristianismo colonial, essa “religião em movimento” se rotinizou impondo um “novo modo de organização social” (Mathews, 1977, p. 14). A rotinização do carisma fundador (Max Weber) fez seu trabalho notavelmente.

O impulso dado pelos líderes portadores de carisma pessoal fora do comum, tal como Whitefield no século XVIII deu lugar à questão da sucessão e da perenização do que havia sido empreendido até então. Dessa forma, as estruturas tiveram que abandonar gradualmente o momento de fundação para preservar suas realizações adquiridas e proteger o crescimento futuro. Foi o que aconteceu, em particular, com o metodismo americano. Um movimento de “reavivamento” hostil, na origem, a qualquer institucionalização própria (com o objetivo de “despertar” a Igreja Anglicana a partir de seu interior) foi levado, em 1784, a se estruturar de forma autônoma, ratificando o nascimento de uma Igreja com suas regras e suas instituições, a meio caminho entre o modelo presbiteriano (a assembleia de base) e o modelo episcopal (a autoridade supralocal). Nos Estados Unidos, tanto no Sul como no Norte, a nova Igreja adotou o nome de Igreja Episcopal Metodista.

Fundada por Thomas Coke (1747-1814), foi ela que coordenou cada vez mais diretamente as atividades dos *circuit-riders* metodistas do Sul, no início do século XIX, em particular nos territórios conquistados na “Fronteira”.

Não se deve esquecer que essas igrejas evangélicas ainda em processo de estruturação foram muitas vezes as primeiras instituições organizadas a se desenvolver nos novos territórios. Isso concerne à segunda razão para a institucionalização das igrejas evangélicas protestantes no Sul: a atração do vazio. Nas regiões onde tudo ainda deveria ser feito e estruturado, as congregações locais dos fiéis, com suas reuniões em dias fixos, suas rotinas, sua solidariedade, constituíam células básicas, um pouco como as paróquias cristãs europeias na época das grandes invasões, nas quais todas as instituições estruturadas fora da Igreja haviam quase desaparecido. Os batistas e os metodistas, portanto, desempenharam um papel social insubstituível na “Fronteira” desde o início.

Reforçadas pela progressiva estrutura interna, as Igrejas evangélicas, desde meados do século XIX, ocupam o território do *Bible Belt* como peça incontestável. Foram elas que deram ao Sul dos Estados Unidos sua característica típica mais evidente. Mas esse triunfo custou o preço de uma espetacular mutação interna, que constitui a tese essencial da historiadora Christine Leigh Heyrman. Originalmente contraculturais e subversivos, os evangélicos gradualmente se adaptaram às estruturas sociais que haviam abalado anteriormente. Ao longo dos anos, o papel das mulheres preletoras e jovens evangelistas (*young gifts*) diminuiu, a intensidade dos chamados para uma vida espiritual interior diminuiu, as críticas da autoridade patriarcal ou da hierarquia tradicional dos cultivadores também se calaram. Essa mudança também é observada no que se refere à relação de poder. Se no início mantinham uma relação de não violência, os evangélicos tornaram-se vibrantes defensores dos valores marciais... um prelúdio para a “frente sagrada” da Guerra de Secessão (Guerra Civil Americana). Depois de ter valorizado no indivíduo uma “escolha” religiosa fortemente associada a uma vasta gama de decisões possíveis, incluindo a de romper com parte dos hábitos culturais de seu ambiente, os protestantes evangélicos seguiram, a fim de alcançar “o



público mais amplo possível” (Heyrman, 1998, p. 254), em direção a um modelo que favorece o apoio ao conformismo social, inclusive defendendo majoritariamente a escravidão.

Essa mudança não foi uniforme, homogênea, mas caracterizada por tensões, hesitações e nuances importantes de um Estado ou Igreja para outro. A transformação cultural não era uma via de mão única, os protestantes evangélicos conseguiam modificar parcialmente os valores da sociedade em que estavam estabelecidos: assim, como aponta Bertram Wyatt-Brown, a noção de honra, fundamento da ordem hierárquica, permaneceu, mas foi democratizada sob o impacto dos evangélicos. Os valores patriarcais se atenuaram em uma direção um pouco mais igualitária. Os princípios democráticos e participativos também foram mais difundidos por volta de 1850 do que na época da independência, como resultado do discurso, mas especialmente da prática de igreja (mais congregacional) de metodistas e batistas. O protestantismo evangélico não se limitou, portanto, a se adaptar aos valores da sociedade escravista do Sul, mas também os transformou.

No entanto, a lenta gentrificação dos líderes evangélicos, juntamente com a desaceleração da dinâmica revivalista, gradualmente transformaram as igrejas batistas e metodistas em novos pilares de uma ordem social restritiva. Roger Finke e Rodney Stark vinculam diretamente o declínio dos pregadores itinerantes e o recuo da democracia ao caso metodista do século XIX: “O *circuit-rider* crava o pé no chão e a democracia diminui” (Finke; Stark, 1997, p. 153-154). Christine Leigh Heyrman também se esforça para demonstrar que os pregadores, a fim de se imporem entre as populações do Sul, tiveram que integrar os valores de virilidade, de força e lutar contra a imagem inicial de perturbadores da ordem social que levava as pessoas, através da conversão, a perder o autocontrole. Era uma questão de mostrar que era possível ser um evangélico e permanecer um “macho do Sul”, masculino, poderoso e possivelmente possuidor de escravos. Observamos também essa evolução através da crescente valorização da autoridade militar entre os pregadores revivalistas. Quase ausente do discurso evangélico por volta de 1800, é muito comum cinquenta anos depois. O surgimento de metáforas de guerra e militares

foi enorme na primeira metade do século XIX. Christine Leigh Heyrman fala de verdadeiros “mantras”, cada vez mais em voga entre os pregadores evangélicos (Heyrman, 1998, p. 234). Tratava-se de temas como as “feridas da morte” do orgulho, a queda do arrependido semelhante à do combatente no campo de batalha, evocava-se soldados no exército de Jesus, o combate da fé, etc. Por mais protestantes que fossem, os evangélicos certamente tiraram essas imagens da Bíblia, sua principal referência, e as valorizaram cada vez mais, em conformidade com os valores bélicos e hierárquicos da sociedade do Sul na qual a implantação é feita com sucesso.

Para concluir este estudo de caso retirado do ateliê dos historiadores, pode-se dizer que o Sul dos Estados Unidos foi marcado, em 50 anos (1800-1850), por uma mudança cultural: a regulação anglicana dominante, herdada da época colonial, deu lugar a uma nova regulação evangélica. Esta última foi criada a partir de uma oferta contestadora, onde a figura ideal típica do profeta é, no início, tão importante quanto a figura ideal típica do sacerdote. Mas na passagem da margem para o *mainstream*, a oferta evangélica mudou gradualmente. Quanto mais evangélico se tornava, mais os elementos contestatórios proféticos, utópicos, não conformistas eram reduzidos. Nas fileiras evangélicas, a separação entre brancos e negros aumenta, as mulheres, assim como os jovens, param de pregar, muda a relação com os ricos e os valores militares são reavaliados. É este evangelismo dominante que acabará por apoiar o esforço de guerra dos confederados durante a Guerra Civil (1861-65), a serviço de uma concepção conservadora da sociedade em que a ordem patriarcal, militar e escravista se torna Palavra do Evangelho (Daly, 2004).

## O CASO BRASILEIRO EM PERSPECTIVA COMPARADA: PROBLEMÁTICAS ENCONTRADAS PELA ASCENSÃO EVANGÉLICA

O olhar retrospectivo da trajetória de conquista dos evangélicos no Sul pós-colonial dos Estados Unidos é rico de ensinamentos. Quais são as linhas

de reflexão que se abrem ao estabelecermos a comparação com a experiência brasileira? Vamos nos limitar aqui a esboçar alguns eixos de questionamento.

#### TRAJETÓRIAS COMPARÁVEIS E PARCIALMENTE PARALELAS?

Uma primeira observação geral nos convida a pensar sobre a possibilidade de as trajetórias de conquista serem comparáveis, mesmo paralelas, com uma diferença de 170 anos entre elas. Observando as sequências 1800-1850 (para o Sul dos Estados Unidos) e 1960-2010 (para o Brasil), destacam-se várias características compartilhadas. Nos dois casos, há um forte aumento de movimentos evangélicos, com um lento fenômeno de mudança cultural (de um cristianismo de herança para um cristianismo de conversão). Enquanto as igrejas mais antigas, incluindo as protestantes (Bastian, 1994), estão perdendo terreno, os evangélicos estão aumentando consideravelmente sua audiência no Brasil. Eles são os principais impulsionadores de uma espetacular “transição religiosa” (Almeida; Barbosa, 2018) e dão origem a múltiplas interpretações (veja, por exemplo, Campos, 1996; Miller; Morgan, 2019).

Ambos os contextos são marcados pela saída de um modelo colonial onde uma Igreja estabelecida dominava (anglicanismo no caso do Sul dos Estados Unidos, catolicismo no caso do Brasil). Além disso, o fato social da escravidão e seus legados impactaram essas duas áreas culturais. Outra característica compartilhada é a correlação entre o crescimento evangélico no Brasil e no Sul dos Estados Unidos e a pluralização do campo religioso, entre a “guerra dos deuses” e a interiorização aceita da “competição pelas almas” (Willaime, 2019). Finalmente, em ambos os casos (Brasil e *Bible Belt*), a ascensão do evangelismo reformulou parcialmente a antropologia da família (promoção da família nuclear), os papéis masculino-feminino, com um maior discurso feminino e aprimoramento das sensibilidades de gênero como “femininas” durante o culto dominical (Birman, 1997).

No entanto, o paralelismo tem seus limites.

– O contexto histórico de cada sequência é muito diferente: o movimento evangélico se desenvolveu de forma progressiva depois da independência brasileira, enquanto explodiu de forma muito mais rápida nos Estados Unidos.

– Os cenários de fim de escravatura e a maneira como as relações são tecidas entre categorias de população mais ou menos racializadas também diferem bastante.

– Outra lacuna se deve ao peso respectivo de evangélicos e evangélicas. No Brasil, o catolicismo permanece dominante, mesmo que este último seja culturalmente influenciado pelo movimento evangélico. Enquanto o anglicanismo, no *Bible Belt* perdeu terreno muito mais rapidamente, cedendo a preeminência em 50 anos.

– A centralidade da espiritualidade pentecostal-carismática também não é a mesma. A orientação pietista (ortodoxia/ortopraxia bíblica), com forte territorialização local, domina o *Bible Belt* (Fath, 2004), enquanto a orientação pentecarismática domina claramente no Brasil, com base em considerável diversificação interna (Lindhardt, 2016) e uma forte projeção transnacional (Corten; Marshall-Fratani, 2001).

O papel da influência exógena também não é o mesmo. No Sul dos Estados Unidos, o protestantismo evangélico se desenvolveu a partir dos colonos locais, sem muita influência da Inglaterra protestante. A situação no Brasil é diferente. O papel das missões estadunidenses foi importante no início do *boom* evangélico brasileiro. Os televangelistas americanos como Billy Graham, que lotou o estádio do Maracanã no Rio em 1974 (Fath, 2002, p. 135), deixaram sua marca nos brasileiros. Durante a Guerra Fria, as missões evangélicas dos Estados Unidos no Brasil e na América Latina serviram indiretamente como vetor de um “*soft power*” americano determinado a combater a influência soviética e cubana por todos os meios. É verdade que essa influência não explica tudo e que foi bastante reduzida em proporção a partir da década de 1980, em favor de influências Sul-Sul<sup>7</sup> cada vez mais

<sup>7</sup> Na América Latina o número de organizações missionárias não ocidentais passou de 61 em 1972 a 150 em 1988, para 284 em 1997 (Escobar, 2006, p. 184).

importantes no Brasil (Escobar, 2006, p. 184). Mas o impacto evangélico dos Estados Unidos no Brasil continua sendo uma variável explicativa a ser levada em consideração, diferentemente do revivalismo do *Bible Belt*, cujos motores e modelos são majoritariamente endógenos.

Muitas outras disparidades podem ser observadas, exigindo uma cautela necessária.

#### UMA MODERNIZAÇÃO ILUSÓRIA?

Contudo, a questão da suposta modernidade da oferta evangélica é colocada em ambos os contextos, gerando atualmente uma abundante literatura científica.

Muito antes dos debates atuais, Ernst Troeltsch, amigo de Max Weber, havia aberto a discussão. Em um ensaio sobre a relação entre protestantismo e modernidade publicado em 1909, Troeltsch atribui a gestação da modernidade não ao protestantismo luterano e calvinista, mas ao que ele chama de “neoprottestantismo”, mais individualista, mais sectário, mais utópico e hostil às sínteses político-religiosas em voga no final da Idade Média. É com base em uma releitura da história religiosa europeia que ele faz esse diagnóstico. São “esses grupos tão depreciados e tão difamados”, entre os quais os batistas e vários herdeiros do que é chamado de Reforma Radical (Williams, 1962), que, segundo Troeltsch, teriam “mérito indiscutível” de ter “contribuído para fundar o mundo moderno” (Troeltsch, 1991, p. 53). Três elementos, em particular, apoiam essa hipótese: a dinâmica da *indivduação* específica dos evangélicos, através da valorização da conversão pessoal; a dinâmica da *separação do Estado e das Igrejas*<sup>8</sup>, através da recusa de uma Igreja de massas e de uma Igreja de Estado em favor do modelo da comunidade local de convertidos; e a dinâmica da *pluralização*, através de um modelo concorrencial baseado na competição entre as ofertas de salvação.

---

<sup>8</sup> Dissemos bem, “do Estado e das Igrejas”. Não é a mesma coisa que a separação entre o político e o religioso. Os evangélicos muitas vezes são a favor da separação Estado-Igreja, mas raramente são a favor da separação política/religião.

Esses vetores influenciaram o contexto social, cultural e político do Sul dos Estados Unidos e do Brasil. Mas o caso do *Bible Belt* revela um processo de rotinização e acomodação do evangelicalismo à ordem social preexistente, inclusive no apoio dado aos ricos. A dinâmica profética, não conformista e perturbadora dos primeiros evangelistas se reconfigurou gradualmente. Simplificando, o evangelismo no Sul dos Estados Unidos entre 1800 e 1850 se tornou amplamente o cimento do controle social e um sistema de dominação que ele contestava 50 anos antes. E sua ênfase na conversão perde sua intensidade, enquanto a cultura, inicialmente distanciada, é cada vez mais reivindicada. Encontramos esses processos no Brasil contemporâneo? Entrevistado por Lamia Oualalou (2018), Emerson Giumbelli observa que “o conceito de cultura permite que uma expressão religiosa assuma outra dimensão, aparecendo assim no espaço público”, em especial para obter subsídios e reivindicar uma posição de “religião instalada”. Algo que os evangélicos brasileiros não se privam hoje. É como se agora eles se definissem como herdeiros, assim como os evangélicos do Sul dos Estados Unidos em meados do século XIX que proclamavam serem guardiões das tradições do “Velho Sul”.

Outras pistas de reflexão nos convidam a explorar a hipótese de um movimento evangélico que hoje seria uma força para acompanhar mudanças neoliberais na sociedade (Garcia-Ruiz; Michel, 2012), como foi o caso anteriormente quanto a uma ordem social mais tradicional. Isso nos leva a questionar de outra forma a “modernidade” do movimento evangélico, algo que deixaremos em aberto para discussão.

#### CONVERSÃO E “RAÇA”: PARADOXOS DA PRESENÇA EVANGÉLICA

Nos contextos estadunidense e brasileiro, a escravidão deixou uma marca profunda nas representações e nas relações de dominação. A oferta evangélica, do ponto de vista ideal típico, foi distinguida em ambos os casos por sua ênfase na conversão. Descrita como uma “mudança radical”, é baseada a princípio em uma definição metaétnica de religião. Não é mais

a herança (incluindo a da cor da pele) que define a identidade, mas a opção de conversão para se juntar a um novo povo, a dos “remidos” da Cidade Utópica do Reino de Deus. Essa oferta ajudou a atrair grande parte do público não branco, sujeito ao domínio dos colonos e de seus herdeiros. No *Bible Belt* (com as Igrejas negras) e no Brasil (pentecostais), as igrejas evangélicas conquistaram muitas “quotas de mercado” com a promessa de uma identidade metaétnica, baseada no versículo bíblico, repetido várias vezes: “Se alguém está em Cristo, ele é uma nova criatura. As coisas antigas passaram, eis que todas as coisas se tornaram novas”<sup>9</sup>.

Mas essa promessa utópica de uma identidade metaétnica se deparou com a realidade de uma aculturação progressiva às relações de força existentes. No Sul dos Estados Unidos, essa aculturação levou os evangélicos a apoiar a “causa santa” dos Confederados, que foi levantada contra os *Yankees* do Norte em nome da manutenção da instituição da escravidão. Mais tarde, evangélicos brancos no Sul dos Estados Unidos resistiram fortemente à desagregação, opondo-se a outros evangélicos negros (reunidos em torno de Martin Luther King Jr.).

O estudo de caso do *Bible Belt* ilustra, portanto, o paradoxo de um evangelismo muito atrativo para as populações não brancas, mas que vem santificar as velhas relações de força ao passar da margem para o *mainstream*. O que podemos aprender dessa comparação com o Brasil? Relações interculturais e interétnicas foram construídas de maneira muito diferente na “experiência brasileira” (Castro; Dawson, 2017). Até que ponto o crescimento do movimento evangélico brasileiro – especialmente em suas complexas relações com o judaísmo e Israel (Grin; Gherman; Caraciki, 2019) – redesenhou ou não a gramática da diversidade?

---

<sup>9</sup> Referência: 2 Coríntios 5, 17 (Bíblia).

EVANGELISMO, POLÍTICA E POPULISMO:  
DESAFIOS DE UMA ABORDAGEM COMPARATIVA

O Brasil é confrontado há vários anos com o investimento político maciço dos evangélicos (Fonseca, 2008), a ponto de a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), uma grande igreja neopentecostal transnacional (Aubrée, 2001), ter criado seu próprio partido político, que por algum tempo foi aliado de Lula. Como Oscar Calavia Saez lembra em uma entrevista ao jornal francês *Le Monde*, “os evangélicos faziam parte da base dos governos do PT: o vice-presidente de Lula e de Dilma Rousseff eram evangélicos ou mantinham fortes relações políticas com os evangélicos” (Calavia Saez, 2018).

A chegada ao poder de Jair Bolsonaro em 2018, com a ajuda (entre outros) do voto evangélico, apoiada por uma retórica conservadora e populista, não constitui, portanto, o “terremoto evangélico” conservador anunciado por certos meios de comunicação. Os evangélicos já investem pesadamente na política brasileira há um quarto de século, mesmo que muitas vezes tendamos a superestimar sua influência, como aponta Fabio Lacerda (2017). A partir das décadas de 1980 e 1990, os líderes evangélicos começaram gradualmente a entrar no campo político brasileiro, alcançando progressivamente o topo do Estado (Freston, 1996; Lacerda, 2017). Como a experiência anterior do *Bible Belt* pode lançar luz sobre os debates colocados por esse investimento político?

Pesquisas como a realizada por Joseph L. Locke no caso texano quanto à *Prohibition* (Locke, 2017) ilustram a hipótese de uma evolução em direção ao populismo, e mais tarde em direção a um populismo político. Essa situação não necessariamente acontece diretamente durante a Guerra Civil – este ponto é fortemente debatido (Miller; Stout; Wilson, 1998). Por outro lado, nos Estados Unidos, a mecânica populista se acentuou no início do século XX, durante os grandes debates sobre a *Prohibition*. Líderes comunitários carismáticos, como J. Frank Norris e o senador Morris Sheppard, o “pai da *prohibition* nacional”, assumem a mídia e as áreas públicas falando em nome do povo e dos valores cristãos, impondo uma relação de força que permite,



finalmente, influenciar a legislação. E tendo a intenção de conseguir impor a “virtude pela lei” (Martin, 1993). Que paralelos e que diferenças podem haver com a dinâmica da evolução do campo político e religioso brasileiro? Quais são os fatores que, em ambos os casos, levam ao populismo? Há o peso de fatores externos (contexto socioeconômico geral, transição da minoria marginal para a minoria-maioria) e fatores internos (papel das sensibilidades teológicas no movimento religioso, clientela social afetada).

## ELEMENTOS DE CONCLUSÃO

Das margens ao *mainstream*, o evangelicalismo se estabeleceu como ator religioso central no Sul dos Estados Unidos na primeira metade do século XIX. Um desenvolvimento parcialmente semelhante ocorre no Brasil desde as décadas de 1960 e 70. Nos dois casos, essa mudança acabou com o antigo monopólio religioso herdado da colonização (anglicanismo no Sul dos Estados Unidos, catolicismo no Brasil). A comparação transamericana possibilita identificar processos evolutivos que parecem ocorrer nos dois casos:

- rotinização,
- evolução para posições mais conservadoras,
- desutopização.

Diferenças importantes também aparecem entre os contextos americano e brasileiro.

O que deixa em aberto uma primeira pergunta: a recomposição evangélica, das margens ao *mainstream*, realmente tem efeitos de modernização, confirmando de certa forma uma forte hipótese weberiana, a de uma afinidade entre protestantismo e capitalismo, mas também entre protestantismo e modernidade? E se sim, esses efeitos (promoção do indivíduo, escolha pessoal, investimento etc.) são duráveis? Ou são solúveis na rotinização de

um movimento religioso que se torna cada vez mais conservador – mesmo olhando para trás<sup>10</sup> – enquanto domina?

Uma segunda questão comparativa muito mais geral é a das relações entre política e religião e entre o Estado e as Igrejas (o que não é a mesma coisa). No Sul dos Estados Unidos, os evangélicos tinham um peso importante no campo cultural, social e político em um contexto marcado por duas coisas: uma separação estrita das Igrejas e do Estado, e uma não separação entre religião e política. E o Brasil? Inscreve-se na mesma paisagem? Não necessariamente. A quase “concordata” assinada em 2008 entre o Estado brasileiro e a Santa Sé não tem equivalente na história do *Bible Belt* (Souza, 2016). A linha entre política institucional e religião está mudando no Brasil, como mostra em particular o caso do Rio de Janeiro (Machado, 2012). Os chamados “neopentecostais” colocariam mais em questão a separação entre Igrejas/Instituições estatais do que as tradições evangélicas mais antigas (Fonseca, 2019)?

Uma terceira questão, enfim, amplia o debate: quando examinamos o itinerário mais contemporâneo do evangelicalismo no *Bible Belt*, observamos que, depois de ter alcançado uma posição dominante, o protestantismo evangélico acaba se secularizando, como ilustra, desde o início dos anos 2000, o declínio da *Southern Baptist Convention*, peso pesado evangélico do *Bible Belt*. O secularismo está progredindo acentuadamente nos Estados Unidos há 25 anos, inclusive no Sul (Baker; Smith, 2015). É como se a força militante do evangelicalismo fosse devida ao seu caráter de minoria ativa (Moscovici, 1996). A partir do momento em que o movimento religioso conquistou uma posição dominante, ele tenderia a perder gradualmente tanto sua força profética (oferta contracultural), quanto seu vigor militante. Abriu, assim, o caminho de um processo de secularização que observamos hoje no Sul dos Estados Unidos. A trajetória evangélica no Brasil seguirá esse caminho? A hipótese é proposta por Caroline Carvalho e Guilherme Irffi: ela merece discussão (Carvalho; Irffi, 2019).

---

<sup>10</sup> Veja a ênfase de muitos meios de comunicação evangélicos, no *Bible Belt*, sobre a *Old Time Religion* (a religião dos bons velhos tempos).

## REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, Ronaldo Romulo Machado de; BARBOSA, Rogério Jerônimo, Religious transition in Brazil. In: ARRETCHE, Marta (ed.). *Paths of inequality in Brazil: a half century of change*. New York: Springer, 2018. p. 257-284.
- AUBRÉE, Marion. Dynamiques comparées de l'Église Universelle du Royaume de Dieu au Brésil et à l'étranger. In: BASTIAN, Jean-Pierre; CHAMPION, Françoise; ROUSSELET, Kathy (dir.). *La globalisation du religieux*. Paris: L'Harmattan, 2001. p. 113-124.
- BAKER, Joseph O.; SMITH, Buster G. *American secularism: cultural contours of nonreligious belief systems*. New York: New York University Press, 2015.
- BANDRY, Michel. *Le Sud*. Nancy: Presses Universitaires de Nancy, 1992. (Coll. Histoire Régionale des États-Unis).
- BASTIAN, Jean-Pierre. *Le protestantisme en Amérique latine: une approche socio-historique*. Genève: Labor et Fides, 1994.
- BIRMAN, Patrícia. Médiation féminine et identités pentecôtistes au Brésil. *Problèmes d'Amérique Latine*, Paris, n. 24, p. 49-60, 1997.
- BONOMI, Patricia V. *Under the cope of heaven: religion, society, and politics in colonial America*. New York: Oxford University Press, 1986.
- CALAVIA SAEZ, Oscar. Il faut s'attendre à ce que les dirigeants évangéliques exigent plus en échange de leur soutien aux politiques. *Le Monde*, Paris, 16 nov. 2018. Idées.
- CAMPOS, Leonildo Silveira. Why historic churches are declining and Pentecostal churches are growing in Brazil: a sociological perspective. In: GUTTIEREZ, Benjamin; SMITH, Dennis (ed.). *In the power of the spirit: the Pentecostal challenge to historic churches in Latin America*. Louisville: CELEP, 1996. p. 65-94.
- CARVALHO, Caroline; IRFFI, Guilherme. Analysis of secularization in Brazil. *Revista Brasileira de Estudos de População*, São Paulo, v. 36, e0084, 2019.

CASTRO, Cristina Maria de; DAWSON, Andrew (ed.). *Religion, migration, and mobility: the Brazilian experience*. New York: Routledge, 2017.

CORTEN, Andre; MARSHALL-FRATANI, Ruth (ed.). *Between Babel and Pentecost: transnational Pentecostalism in Africa and Latin America*. London: Hurst; Bloomington: Indiana University Press, 2001.

DALY, John Patrick. *When slavery was called freedom: evangelicalism, proslavery, and the causes of the Civil War*. Lexington: University Press of Kentucky, 2004.

DIECKHOFF, Alain; PORTIER, Philippe (dir.). *Religion et politique*. Paris: Presses de Sciences Po, 2017. (Collection L'Enjeu Mondial).

ESCOBAR, Samuel. *La mission: à l'heure de la mondialisation du christianisme*. Paris: Farel, 2006.

FATH, Sébastien. *Les baptistes en France (1810-1950): faits, dates et documents*. Cléon-d'Andran: Excelsis, 2002.

FATH, Sébastien. *Militants de la Bible aux États-Unis: évangéliques et fondamentalistes du Sud*. Paris: Autrement, 2004.

FONSECA, Alexandre Brasil. Evangelicals in Brazil: analysis, assessment, challenge. In: MILLER, Eric; MORGAN, Ronald (ed.). *Brazilian evangelicalism in the twenty-first century: an inside and outside look*. London: Palgrave Macmillan, 2019. p. 83-106.

FONSECA, Alexandre Brasil. Religion and democracy in Brazil: a study of the leading evangelical politicians. In: FRESTON, Paul (ed.). *Evangelical Christianity and democracy in Latin America*. Oxford: Oxford University Press, 2008. p. 163-206.

FRESTON, Paul (ed.). *Evangelical Christianity and democracy in Latin America*. Oxford: Oxford University Press, 2008.

FRESTON, Paul. The protestant eruption into modern Brazilian politics. *Journal of Contemporary Religion*, United Kingdom, v. 11, n. 2, p. 147-168, 1996.

GARCIA-RUIZ, Jesus; MICHEL, Patrick. *Et Dieu sous-traite le Salut au marché: de l'action des mouvements évangéliques en Amérique latine*. Paris: Armand Colin, 2012.

GRIN, Monica; GHERMAN, Michel; CARACIKI, Leonel. Beyond Jordan River's waters: evangelicals, Jews, and the political context in contemporary Brazil. *International Journal of Latin American Religions*, Switzerland, v. 3, n. 2, p. 253-273, 2019.

HATCH, Nathan. *The democratization of American Christianity*. London; New Haven: Yale University Press, 1989.

HEYRMAN, Christine Leigh. *Southern Cross: the beginnings of the Bible Belt*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1998.

KASPI, André. *Les Américains: 1. Naissance et essor des États-Unis (1607-1945)*. Paris: Le Seuil, 1986.

LACERDA, Fabio. Evangélicos, pentecôtistas et représentation politique lors des élections législatives au Brésil (1998-2010). *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 32, n. 93, 2017.

LENGELLÉ, Maurice. *L'esclavage*. Paris: PUF, 1985. (Collection Que sais-je?).

LINDHARDT, Martin (ed.). *New ways of being Pentecostal in Latin America*. Lanham: Lexington Books, 2016.

LOCKE, Joseph L. *Making the Bible Belt: Texas prohibitionists and the politicization of southern religion*. New York: Oxford University Press, 2017.

MACHADO, Maria das Dores Campos. Evangelicals and politics in Brazil: the case of Rio de Janeiro. *Religion, State & Society*, United Kingdom, v. 40, issue 1, p. 69-91, 2012.

MARTIN, Jean-Pierre. *La Vertu par la loi: la prohibition aux États-Unis: 1920-1933*. Dijon: Éditions Universitaires de Dijon, 1993.

MATHEWS, Donald G. "Christianizing the South": sketching a synthesis. In: STOUT, Harry S.; HART, D. G. (ed.). *New directions in American religious history*. New York; Oxford: Oxford University Press, 1997. p. 84-115.

MATHEWS, Donald G. *Religion in the Old South*. Chicago: Chicago University Press, 1977.

MCBETH, Henry Leon. *The Baptist heritage: four centuries of Baptist witness*. Nashville: B&H Publishing, 1987.

MILLER, Eric; MORGAN, Ronald J. (ed.). *Brazilian evangelicalism in the twenty-first century: an inside and outside look*. London: Palgrave Macmillan, 2019.

MILLER, Randall M.; STOUT, Harry S.; WILSON, Charles Reagan. *Religion and the American Civil War*. Oxford: Oxford University Press, 1998.

MOSCOVICI, Serge. *Psychologie des minorités actives*. Paris: PUF, 1996. (Collection Quadrige).

NOLL, Mark A. *A history of Christianity in the United States and Canada*. Grand Rapids: Eerdmans Publ., 1992.

OUALALOU, Lamia. *Jésus t'aime! La déferlante évangélique*. Paris: Éditions du Cerf, 2018.

PÉTRÉ-GRENOUILLEAU, Olivier. *Les traites négrières: essai d'histoire globale*. Paris: Gallimard, 2004. (Collection Bibliothèque des Histoires).

RABOTEAU, Albert J. *Slave religion: the "invisible institution" in the Antebellum South*. New York: Oxford University Press, 1978.

RAWLEY, James A. *The transatlantic slave trade: a history*. New York: W. W. Norton & Co., 1981.

SCHMIDT, Leigh E. Time, celebration, and the Christian year in eighteenth-century Evangelicalism. In: NOLL, Mark; BEBBINGTON, David; RAWLYCK, George (ed.). *Evangelicalism: comparative studies of popular Protestantism in North America, the British Isles, and beyond, 1700-1900*. New York; Oxford: Oxford University Press, 1994. p. 90-109.

SÉGUY, Jean. La socialisation utopique aux valeurs. *Archives de Sciences Sociales des Religions*, Paris, n. 50/1, p. 7-21, 1980.

SOUZA, Lidyane Maria Ferreira de. The 2008 Concordat in Brazil: 'modern public religion' or neo-corporatism? In: CARLING, Alan (ed.). *The social equality of religion or belief: a new view of religion's place in society*. London: Palgrave Macmillan, 2016. p. 216-225.

TROELTSCH, Ernst. *The Christian faith*: based on lectures delivered at the University of Heidelberg in 1912 and 1913. Minneapolis: Augsburg Fortress Publishers, 1991.

WILLAIME, Jean-Paul. *La guerre des dieux n'aura pas lieu*: itinéraire d'un sociologue des religions, entretiens avec E.-Martin Meunier. Genève: Labor et Fides, 2019.

WILLAIME, Jean-Paul. Les recompositions internes au monde protestant: protestantisme "établi" et protestantisme "évangélique". In: BASTIAN, Jean-Pierre; CHAMPION, Françoise; ROUSSELET, Kathy (dir.). *La globalisation du religieux*. Paris: L'Harmattan, 2001. p. 171-182.

WILLIAMS, George Huntston. *The radical reformation*. Philadelphia: Westminster Press, 1962.

Recebido em: 25/03/2020

Aprovado em: 25/03/2020

# COMENTÁRIOS